

עזה כמוות אהבה

לעורכים,

במאמר "עזה כמוות אהבה: אזהרה מקראית" (תכלת 44, קיץ התשע"א/2011), מציע ג'יימס דיימונד קריאה מעודנת אך נוקבת של הטקסטים המקראיים העוסקים באהבה, ובכך מרים תרומה חשובה לחקר התחום. מאמרו, המשובץ בתובנות מבריקות, חושף אזהרה רבת-חשיבות המופיעה במקרא: "אהבה ליהוה ומשולחת רסן המופנית כלפי אדם אחר טומנת בחובה סכנות חמורות, ולפיכך בטוח יותר להגבילה לתחום הדתי או הרוחני". "המסר שהמקרא מבקש להעביר", הוא מוסיף, "הוא שרק אם נהפוך את אלוהים למושא העליון של תשוקתנו, תוכל האהבה להגשים את ההבטחה הטמונה בה: לשמש כוח חיובי ומְחַיֶה".

את מאמרו של דיימונד יש לקרוא כתיקון לתפיסה הרווחת יותר, למרבה הצער, של המצווה המורה לאדם: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מְאֹדְךָ" (דברים ו:ה). אפשר היה לצפות כי האמונה באל אחד אשר ברא את כל בני האדם בצלמו תצמיח אתיקה אוניברסלית, הרואה את כל בני האנוש כשווים לפני אלוהים וכאהובים עליו באותה המידה. אפשר היה לצפות גם כי אמונה משיחית הנטועה בתפיסה כזו של האנושות לא תייחס כל חשיבות להבדלים הקיימים בין

בני האדם בשעה שיתייצבו מול בוראם באחרית הימים.

ואולם, לאורך הדורות התעקשו מונותאיסטים רבים להתעלם מן ההשתמעויות האוניברסליות של רעיון הבריאה בצלם – לא פעם באמצעות הטענה שייחודו של האל משמעו שיש רק דרך "כשרה" אחת להגיע אליו. מי שביקש להתקרב לאלוהים בכל דרך אחרת נודה והודר ככופר, ולעתים אף נחשב למי שאנושיותו מוטלת בספק.

ככלל, היהדות הקלאסית עמדה בפיתוי המשחית הזה בהצלחה רבה יותר מאשר הנצרות והאיסלאם הקלאסיים; היא ייחדה מקום בעולם הבא לחסידי אומות העולם, ומעולם לא טענה כי אין ישועה אלא בין כותלי בית הכנסת. ועם זאת, אף שהציווי לאהוב את הנכרי או את הגֵר חוזר במקרא 36 פעמים, כפי שמזכיר לנו הרמב"ם, המסורת ההלכתית העניקה לדרישה הזו פרשנות מצמצמת מאוד, הגורסת שאהבת הגר היא רק מקרה פרטי של ההוראה הכללית יותר "ואהבת לרעך [היהודי] כמוך".

מימי הביניים ואילך השתלטה התפיסה המצמצמת והפרטיקולריסטית בדבר טבעה של האהבה האלוהית על חלק גדול מן השיח היהודי המסורתי. שורה ארוכה של אישים – המתון שבהם הוא אולי רבי יהודה הלוי – מצאו דרכים להגביל את תחום עניינו (ואהבתו) של אלוהים ליהודים בלבד, וחלקם אף טענו

כי הגויים לא נבראו בצלם האל, או לפחות לא נבראו לגומרי בצלמו (כך גרסו, למשל, המהר"ל מפראג, בעל התניא ומקובלים רבים). ואולם, בין גדולי התורה היו גם מי שהחזיקו בהשקפה שונה; הדוגמאות המובהקות הן הרמב"ם במאה השתיים-עשרה והרב אברהם יצחק הכהן קוק במאה העשרים (לפחות על פי קריאת פרשניו, דוגמת הרב יואל בן-נון).

דיימונד, המתעלם במכוון מן הפרטיקולריסטים היהודים, מציג קריאה חלופית משכנעת של הטקסט המקראי. הוא מציל את היהדות מכמה מדחפיה האפלים ומזכיר לנו כי התורה, שניתנה במדבר ולא בארץ ישראל, פונה בסופו של דבר אל כל בני האדם, אל כל מי שנברא בצלם, אל כל מי שאהוב על האל, ואל כל מי שצריך להיות בראש מעיינינו – כיהודים, וכבני אדם.

מנחם קלנר

אוניברסיטת חיפה ומרכז שלם

לעורכים,

מאמרו המצוין של ג'יימס דיימונד מציג פרשנות חדשה ומפוכחת של תפיסת האהבה במקרא. הוא אינו מאמץ את הקריאות המקובלות, היוצרות אידיאליזציה של האהבה ורואות בה תשובה לכל בעיה (השקפה שנהנתה, בטעות, מתמיכה במסורת הרבנית, המייחסת להלל הזקן את הדרש על הנאמר בספר ויקרא יט:יח) – או, לחלופין, מצמצמות אותה לדיונים על בריתות וסאלים וכדומה. בניגוד לגישות אלה, דיימונד בוחן טקסטים מקראיים העוסקים בנושא ומדגיש עד כמה האהבה לאדם אחר נחשבת בעייתית.

הוא מציג, למשל, פרשנות רעננה ומשכנעת לסיפור עקידת יצחק (בראשית כב) ולסצנות אהבה אחרות. במקרים רבים, הוא מראה, האהבה בין בני אדם, כפי שהיא מתוארת במקרא, מעוררת קונפליקטים קשים, קנאות ושנאות או מאיימת על הפרט בהתפוררות העצמי. רק האהבה לאל מוצגת במקרא כדבר הכרחי ורצוי באופן חד-משמעי, ורק באמצעותה יכול האדם לא רק לשמור על אנושיותו אלא גם להעניק לה משמעות. נקודת מבט זו, טוען דיימונד, היא היפוכן הגמור של כמה מן ההשקפות המקובלות כיום, המתייחסות בהסתייגות לאהבה שחש האדם כלפי אלוהים ורואות בה תופעה אקסטטיטית מסוכנת.

זאת ועוד, דיימונד מראה שאפילו הטקסט המקראי המפורסם ביותר העוסק באהבה רומנטית, הלוא הוא שיר השירים, מבטא בעצם חשדנות עמוקה כלפי רגש כזה. שיר השירים, טוען דיימונד, מתאר את הסכנה של הוויתור על הזהות העצמית למען האיחוד עם האהוב/ה. הוא חוזר ומזהיר את קוראיו מפני הקרבת עצמיותם ומסתיים בהדגשת חשיבותו של האני האוטונומי. פרשני המקרא, מוסיף דיימונד בצדק, התנגדו למסר הזה. לדידם, הפסוקים האחרונים של המגילה מתארים את איחודם של הנאהבים – לא את פרידתם.

אני מצטרפת בכל לבי לרוב הטענות המוצגות במאמרו של דיימונד. ועם זאת, אבקש להציג נקודת מבט שונה במקצת בסוגיה של שיר השירים. בניתוחו למגילה מדגיש דיימונד את המתח בין שני דפוסים של התנהגות אנושית – התמסרות לזולת ואוטונומיה אישית – ומתח קו ישר ביניהם. הוא מציג נכוחה את הדרכים

בין עם ישראל לאלוהיו אכן היטיבו להציג את הפרדיגמה הראויה לנאמנות המורכבת לאלוהים ולעצמי.

תמרה כהן אשכנזי

היברו יוניון קולג', לוס אנג'לס

לעורכים,

התזה שעליה מבוסס מאמרו המרתק והמרענן של ג'יימס דיימונד מופיעה בתמצית בפסקה הראשונה: "בכל הנוגע לאהבה... ביצועיהם [של הגיבורים בסיפורי המקרא] נוטים להיות עלובים למדי". אין ספק שהצדק עמו. אם נתבונן בסיפורי אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ורחל, יעקב ובניו, דוד ובת שבע או שלמה ונשותיו הרבות, נמצא מדון, מרמה, אפליה, תאוה בלתי נשלטת וגם הזנחה פשוטה. כפי שמציין דיימונד, רק מעטים מסיפורי האהבה במקרא זוכים לסוף טוב. מכאן הוא מסיק ש"רק אם נהפוך את אלוהים למושא העליון של תשוקתנו, תוכל האהבה להגשים את ההבטחה הטמונה בה: לשמש כוח חיובי ומְחַיֶּה".

כל מי שמכיר את הפרקים האחרונים של מורה נבוכים יגלה כי מסקנתו של דיימונד תואמת את אבחנותיו של הרמב"ם. במורה נבוכים ג, נא מוגדרים הנביאים כאנשים שכל ישותם מכוונת כלפי האל והנמנעים מכל דבר זולתו. האבות ומשה, למשל, התעמקו כל כך באל עד שהצטערו על הזמן שבזבזו בחברת בני האדם ושנאלצו להקצות לצרכיו ההכרחיים של הגוף – אכילה, שינה, רחצה וכו'. לדברי הרמב"ם, האנשים האלה שירתו את זולתם באדישות, "באיבריהם בלבד", מפני שהאל לבדו עמד בראש מעייניהם. הרמב"ם אף מצטט אגדת חז"ל שלפיה משה,

שבהן מבטא שיר השירים את צדדיה השליליים של אהבה אנושית עזה, ומדגיש את סכנת האבדן העצמי וההיטמעות באחר. אבל המסרים הכוללים של הטקסט אינם קוראים לאדם להתכחש לאהבה כדי להבטיח את האוטונומיה שלו. המחבר אכן מכיר בכוחה העצום של האהבה וסבור כי יש לנהוג בה בזהירות, כפי שיש להתייחס לכל כוח גדול, ואמנם המגילה מסתיימת בסצנה שבה האהובה משלחת את האהוב. אבל נראה כי דיימונד מפריז מעט כאשר הוא טוען כי האהובה שוטחת "תחינה נואשת אחרונה ומבקשת לשמר את האוטונומיה שלה לפני שתיבלע כליל בתוך אהובה". למעשה, מילות החיבה שבהן היא משלחת את אהובה בפסוק האחרון רומזות לנו על האינטימיות השוררת ביניהם. דברי הסיום שלה – ושל היצירה בכללה – אינם משקפים מאבק נואש, אלא דווקא הכרה בכך שהאהבה האנושית, מעצם טבעה, כרוכה בדינמיקה מחזורית של איחוד ושל פירוד.

בהקשר זה כדאי להזכיר את מחקרו המרתק של פרנסיס לאנדי, פרדוקסים בן ערך זהות ושונות בשיר השירים (*Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, 1983). לאנדי עומד על משמעותה של הכמיהה הבו זמנית לאחדות ולפירוד; הוא רואה אותה כמניע הכרחי לצמיחה אנושית וגורס כי בדחף הפרדוקסלי הזה טמון גם המסר העיקרי של שיר השירים. היכולת להתמודד עם המתח ההכרחי בין משיכה לדחייה היא חיונית לא רק לחקר הקשרים האנושיים (הן בין פרטים והן בהקשרים סוציו-פוליטיים), אלא גם להבנת מערכת היחסים בין האדם לאלוהיו. החכמים שפירשו את שיר השירים כאלגוריה לאהבה

אהרן ומרים מתו "מיתת נשיקה", מפני שאהבתם לאל הייתה כה עזה עד שלא כיוונו את לבם אל שום דבר אחר.

נדמה שגם אפלטון סבור כך. בדיאלוג המשחה מזוהה אָרוס כגורם המחיה המרכזי. בתחילה הוא בא לידי ביטוי במשיכה עזה לאדם אחר, אבל דיוטימה טוענת בתוקף שהאיחוד עם אותו אהוב יתגלה בסופו של דבר כבלתי מספק. מדוע? כפי שמדגישה דיוטימה, ארוס מבקש לנכס לעצמו את הטוב עצמו, לא רק מקרה פרטי שלו; ולא זו בלבד, אלא שהוא מבקש לנכס לעצמו את הטוב לנצח נצחים. במונחים מקראיים עמדתה של דיוטימה עולה בקנה אחד עם הטענה שרק אלוהים יכול לספק את הכיסופים המניעים את האהבה. במובן זה מתבקש להשוות את שיר השירים, כמטפורה לאהבת ישראל לאלוהיו, לחיבורו הקלאסי של אפלטון.

למרות משקלה הנכבד של התפיסה הגורסת כי אהבת האל גוברת על כל אהבה אחרת, אני מבקש להפנות את תשומת הלב לגורם משמעותי הפועל דווקא בכיוון ההפוך. על הגורם הזה אין אנו למדים מכתבי פילוסוף מסוים, אלא מדברי האל עצמו. בבראשית ב:יח נאמר: "לא טוב היות האדם לבדו". כדי לעמוד על משמעותה של טענה זו יש לבחון אותה בהקשר שבו היא מופיעה. בתחילת הסיפור נהנה האדם מידע, מאלמוות ומיחסים בלתי אמצעיים עם האל. על פי הרמב"ם (מורה נבוכים א, ב), לפני אכילת הפרי האסור לא הייתה לאדם הראשון כל מודעות להבחנה בין טוב לרע, ועל כן ידיעתו הייתה מטפיזית מטבעה. במונחים אפלטוניים, היה ביכולתו לנכס לעצמו את הטוב לנצח נצחים.

על פי הפרשנות שאני מציע כאן, דומה שאלוהים אומר לנו שאין די בכך:

אדם זקוק לבת זוג. העובדה שחיה נבראת מאחת מצלעותיו מתפרשת בעיני רבים כסימן לשעבוד, אבל לדעתי היא מלמדת דווקא על יחס של קרבה. לטענת עמנואל לוינס, האישה איננה "אחר" מסתורי אלא ברייה שוות ערך בכל מובן ("עצם מעצמי ובשר מבשרי", בראשית ב:כג), המסייעת לאדם בעבודתו. ואולם, ביחסים ביניהם יש יותר מכלכלה סתם. המקרא ממשיך ואומר שהאדם ידבק באשתו "והיו לבשר אחד" (בראשית ב:כד). "בשר אחד", כך אני סבור, איננו רמז לאיחוד מיסטי, אלא לשון נקייה ליחסי מין. אפילו בגן עדן, שבו מצוי הידע המטפיזי בשפע, קיים צורך בסיפוק מיני, וליתר דיוק בסיפוק מיני חף מבושה. הטרגדיה המתחוללת בהמשך נובעת לא רק מן ההתרסה של אדם וחווה נגד אלוהים, אלא גם מן העובדה שלנוכח חרון אפו של אלוהים בוחר אדם להפנות עורף לחווה: "האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (בראשית ג:יב).

ראוי לציין כאן כמה נקודות. הגורם לגירוש מגן העדן איננו עוצמת החיבור הרגשי בין בני הזוג, אלא המריית פי האל. במקרא אין גם כל רמז לכך שהזיווג בין אדם לחווה איננו אלא שלב אחד במדרג המטפיזי של האהבה. מה שמלמד אותנו הסיפור הוא ששותפות בין-אישית ודבקות באדם אחר הן צורך מהותי כל כך עד ששום דבר – גם לא אלוהים – לא יוכל לתפוס את מקומו. אחרי הכול, היה זה אלוהים, לא אדם, שהעלה את הרעיון לברוא בת זוג ליצור האנושי הראשון.

משמעות הדבר היא, לדידי, שיש להתייחס בחשדנות לרעיון שלפיו האדם צריך לאהוב את האל בעוצמה כה רבה עד שישירות את האחרים באיבריו בלבד. נכון אמנם שכמעט כל סיפורי האהבה במקרא, אם לא כולם, מסתיימים באופן עגום, אך

אין ללמוד מכך שהתקשרות בין שני בני אדם מבוססת על משהו פסול מעצם טיבה. כל שביכולתנו להסיק הוא שהמקרים הפרטיים של התקשרות כזו, המובאים במקרא, הם פגומים. אגב, גם הדוגמאות להתקשרות בין בני אדם לאלוהים רחוקות מאידיליה. אברהם אוהב את אלוהים, אבל כדי להוכיח זאת הוא מקריב את יחסיו עם שרה ועם יצחק; משה אוהב את אלוהים, אבל אינו זוכה להיכנס אל הארץ המובטחת; דוד אוהב את אלוהים, אבל אינו מורשה להקים את בית המקדש. בסופו של דבר, בכל מקרה פרטי של אהבה – בין שהיא מופנית כלפי האדם ובין שהיא מופנית כלפי האל – נמצא ליקוי כלשהו. לדעתי, המקרא אינו קובע שהשגתו של מושא אהבתנו היא למעלה מיכולתנו, אלא שעליה להישאר, ברוב המקרים, בגדר שאיפה בלבד.

קנת סיסקין

אוניברסיטת נורת'וסטרן, אוונסטון,
אילינוי

ג'יימס דיימונד משיב:

הצדק עם מנחם קלנר בכתבו שהגות הרמב"ם נושאת בחובה מורשת אידיאולוגית אוניברסליסטית, המפוררת את התבנית האקסקלוסיבית ואת תחושת העליונות הדתית. אף שבטיעוניו של הרמב"ם מתגלות פה ושם סתירות פנימיות, שאין להתפלא עליהן לנוכח סגנונו הייחודי, תפיסתו בדבר יעדיה של האנושות מבקשת לקעקע מחיצות אתניות, תרבותיות ודתיות. הרמב"ם הדגיש שאלוהים אינו יהודי, אלא הויה אמיתית בתכלית שבה נעוץ מקורה של כל הויה אחרת. באותה רוח הוא הסביר

שהיהודים נהנים אולי מהדרכה מועילה במיוחד בדמות התורה, אבל משימת חייהם משותפת לכל בני האדם: על כולם מוטל להתאמץ ולהגיע לשלמות אתית ואינטלקטואלית, שאינה מותנית במוצא כזה או אחר. הרעיון הזה מופיע בבירור במורה נבוכים כבר מראשיתו: צלם אלוהים שבו נבראו בני האדם מזוהה עם התבונה ועם החשיבה, שהפעלתן מקדמת את האינטרסים של האנושות בכללותה. המכנה המשותף בין בני האדם ובין אלוהים אינו מצוי ביהדות, באיסלאם, בנצרות, בבודהיזם או בכל דת אחרת, אלא במחשבה – או, במילים אחרות, במה שחורג מאותן מסגרות פולחניות פרטיקולריסטיות הזורעות תמיד מריבה ומחלוקת.

מרשים במיוחד להיווכח כיצד האוניברסליזם הפילוסופי של הרמב"ם מיתרגם ללא קושי לשפת ההלכה. דוגמה בולטת היא הניסוח שהוא מציע למצווה הבסיסית "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו:ה). כדרכו בפסיקה, הרמב"ם מפרט את המדדים הקונקרטיים המאפשרים את קיומה הנאות של מצווה זו. אבל מילוי המצווה בהחלט אינו מחייב את הלהט הבלתי מרוסן המניע דתות להניף את חרבן על כל מי שאינו שותף לדרכן. המצווה מתקיימת על ידי התבונה, הלומדת להעריך את כל הבריאה ואת כל יצירה. ניסוחו ההלכתי של הרמב"ם משתלב במסר המרכזי של מאמרי: אהבה חסרת מעצורים טומנת בחובה סכנה של הקרבה עצמית, העלולה להביא בנקל גם לידי הקרבת עצמי אחר. עבודת השם מתוך אהבה, אומר הרמב"ם, היא "עושה האמת, מפני שהוא אמת" (משנה תורה, הלכות תשובה י, ג). המוטיבציה לאהבת האל אינה כרוכה אפוא בהיענותו הנלהבת של הנאהב, אלא

ב"אמת". יתר על כן, הרמב"ם יוצר הקבלה ישירה בין האהבה ובין הידע, הואיל ו"אין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם... אלא בדעה שיידעהו. ועל פי הדעה – על פי האהבה" (משנה תורה, הלכות תשובה י, י). במהלך מבריק שבו הוא חותר תחת פוטנציאל הקנאות הדתית הטמון בתשוקה המסמאת לאֵל, מציב הרמב"ם את התבונה כאמת המידה הראויה של האהבה. וכשם שבקשת התבונה מטפחת את צלם אלוהים שבאדם, אהבת האל מביאה לפיתוח אנושיותו של האדם עצמו.

חוקרת המקרא תמרה כהן אשכנזי סבורה שתפיסת האהבה בשיר השירים מורכבת יותר מן הפירוש הבינארי שאני מציע. היא מסתייגת במיוחד מטענתי כי אהבה משולחת רסן מחייבת את ביטול העצמי וממסקנתי שדיכוייה של אותה אהבה הוא שמאפשר את האוטונומיה האנושית. אני מסכים אמנם עם כהן אשכנזי שהאהבה קשורה בדחפים הסותרים לאחדות מוחלטת ולהפרדה גמורה בעת ובעונה אחת, אבל דומני ששיר השירים מתאר מערכת יחסים שהשתבשה בצורה כה חמורה בעקבות המאבק הנפתל בין שני הגורמים הללו, עד שיש להזהיר מפני מימושה של התשוקה בין האהוב לאהובה. סכנת ההקרבה העצמית מאיימת כל כך עד שלאישה אין ברירה אלא להפציר באהובה לברוח ולא לסבול חיים שהוקרבו למען זולת. מאחורי מה שנראה לי כאזהרה שמשמיע שיר השירים מפני אהבה "עזה כמוות" ניצבת למעשה הדאגה המקראית מפני ההשלכות האתיות של רגש מאכל כזה. כאשר אנו מניחים ל"אני" להיבלע במושא אהבתנו, לא זו בלבד שאנו שוללים את ערכנו העצמי – אנו גם הופכים אותו למדיום היחיד שבאמצעותו אנו חיים.

אין ספק שניתוחן של מערכות היחסים המוצגות בטקסטים המקראיים לא יהא שלם ללא התחשבות במה שכהן אשכנזי מכנה באלגנטיות "דינמיקה מחזורית של איחוד ושל פירוד", שבה כרוכה האהבה האנושית מעצם טבעה. היא מבטאת בתמציתיות את מה שנמצא אולי בבסיס תפיסתו של הרמב"ן בדבר ההתפתחות שחלה במצבו האונטולוגי של האדם – מבריאה יחידה בפרק א של ספר בראשית לשתי ישויות נפרדות בפרק ב. הרמב"ן מפרש את הביטוי "לא טוב האדם לבדו" כמבע של חוסר נחת קיומי, הנובע מהיותו של האדם היחיד ישות אחת, "דו-מינית", המורכבת מיסודות זכריים ונקביים. הוא מסביר שהמשכו של אותו פסוק, "אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב:יח), הוא תגובה לבעיה זו. אלוהים נוכח כי "טוב שיהיה העזר עומד לנגדו, והוא יראנו, ויפרד ממנו ויתחבר אליו כפי רצונו" (פירוש רמב"ן לבראשית ב:יח). הקושי שמעורר מצבו האנדרוגיני המקורי של אדם הראשון נובע מן העובדה שמדובר במצב קבע של אחדות בין הזכר לנקבה, שבו אין ביכולתו של אף אחד מהם לבחור אם לקיים או לנתק את יחסיו עם האחר. ההתפצלות לגבר ולאישה היא "טובה" משום שהיא מאפשרת הן את האיחוד והן את הניתוק בין שני המגדרים – שני מצבים המופעלים על ידי רצון עצמאי.

קנת סיסקין פותח את דבריו בטענה כי פרשנותי לציווי המקראי לאהוב את אלוהים עולה בקנה אחד עם הדרך שבה מציג הרמב"ם את אהבתו האידיאלית של משה כלפי האל. בתיאורו של הרמב"ם, גופו של משה טרוד בעניינים פוליטיים וחברתיים אבל תודעתו משוטטת בעולם הרוחני ומתמקדת באל בלבד. ואולם, מאמרי לא דיבר בזכות האידיאל הזה,

אין מקום לאהבה, לפחות לא בהטרמה האידיאלית שלה בגן עדן. מסקנתי היא אפוא שהקביעה כי בדידותו הבראשיתית של האדם היא מצב "לא טוב" מתייחסת להיותו חסר כל ממד חברתי, פוליטי ומיני – לאו דווקא להיותו חסר אהבה. כאן עליי להזכיר את פירושו המדרשי של רש"י לביטוי "לא טוב". לדידו של רש"י, הקיום הגלמוד של האדם עלול לבלבל את דעתו ולגרור לו לראות בעצמו אל – שהרי, כשם שאלוהים יחיד למעלה, כך האדם יחיד לכאורה למטה. זוהי בדיוק הסכנה שמפניה מבקש הטקסט המקראי להזהירנו: האהבה עלולה להיות כה טוטלית וסוחפת עד שתביא האהלה של ברייה אנושית. הוא הדין גם במקרה של אהבה המעקרת כל כך את אחד הצדדים עד שבסופו של דבר נותר שוב רק פרט יחיד.

חורבן קהילות ארצות ערב

לעורכים, מאמרו של עדי שורץ, "חורבן קהילות ארצות ערב: האסון שנגנז" (תכנת 43, אביב התשע"א/2011), מניח לפתחה של ההנהגה הישראלית גחלת הבוררת כבר זמן רב: מצב הפליטות של יהודי ארצות ערב וגורל הרכוש היהודי שנשלל מהם בעלותם ארצה. דווקא בשל טענת הפליטות של הצד הפלסטיני, מתבקש היה שנשתמש בטיעון בדבר הפליטות היהודית, ולו לשם קיזוז טענות הדדי. קשה וכואב לקבל את שתיקתו של הממסד הישראלי בכל המגעים וההידברויות עם הצד הערבי בכלל ועם הפלסטינים בפרט. אנו כה שבויים בנראטיב הפלסטיני בדבר בעיית הפליטים, עד שאנו שוכחים כי גם בצד

אלא בשבחי המופת של אברהם, הגיבור המקראי היחיד המוגדר כ"אוהב" האל ("אברהם אֱהָבִי", ישעיה מא:ח). לדידו של הרמב"ם, הלהט הזה לא הוליד "מסע צלב" מיסיונרי ואלים שנועד לאלץ אחרים לאמץ אהבה עזה באותה מידה, אלא מסע מתודי של תבונה, של דיון ושל פדגוגיה שיטתית, שתכליתו לכוון מצב שבו "הכול יודעין שאתה הוא האל לבדך" (משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג). אהבתו של אברהם לאלוהים לא ביקשה להעמיד דת רשמית או לעודד סוג כלשהו של קנאות; תחת זאת, היא באה לידי מימוש בעונג שהפיקו האחרים כשלמדו "לדעת" את האל האמיתי. הסכנה שתיארתי – אהבה חסרת גבולות הסוחפת כליל את האדם וגורמת לו לאבד את עצמו ולהיטמע לחלוטין בזולתו – קיימת גם ביחסים עם האלוהות. הקרבת ילדים היא שיאה הקיצוני של אהבה נוראה שכזו, המכשירה את אקט ההקרבה בשמה של הכמיהה לקרבת האל. ודוק, צורה כה נתעבת של אהבת האל איננה נחלת העבר: די להיזכר בתופעה המזעזעת של הורים המברכים על נכונותם של צאצאיהם לבצע פיגועי התאבדות משום שבכך הם מגשימים, לכאורה, את מסירותם הנעלה לאלוהים. הביקורת שמתח סיסקין על עמדתי נשענת על אחת האמירות המקראיות העמוקות ביותר: "לא טוב היות האדם לבדו". הצהרה אלוהית זו עשויה להתייחס להיבטים שונים של יחסי אנוש, לרבות הזיווג בין המינים. ואולם, האהבה נעדרת באופן בולט מן "הבשר האחד" שנוצר מתוך האיחוד שבין הגבר לאישה. סיסקין מפרש נכונה את הביטוי "בשר אחד" כמטפורה למעשה המיני – הדבר הקרוב ביותר לאיחוד גופני שביכולתם של בני האדם להשיג – אלא שגם כאן

שלנו יש פליטים. אין סתירה בין כמיהתם של יהודי ארצות ערב לציון ובין העובדה שהם גורשו מאותן ארצות. המציאות, כך נראה, מורכבת יותר.

אמנו, סעידה חקק לבית חבשה, מספרת שרגע לפני הבריחה מעיראק ניקתה ביסודיות את ביתנו בבגדאד, ועם יציאתנו משם – זוג הורים וארבעה בנים – השליכה את המפתח על גג הבית. שבע שנים קודם לכן, ביוני 1941, נרצחו שני אחיה הבכורים, נורי ואברהם חבשה הי"ד, בפרעות חג השבועות ("פרהוד"). פרעות אלה, שהבהירו ליהודים שהקרע בוערת תחת רגליהם, שימשו בוודאי זרז לעלייה. לא פעם נשמעת הטענה שמבחינה משפטית הפליטים אינם זכאים לטריטוריה. מדוע אפוא, שואלים רבים, להזכיר את הערב? האם מעשה נבון הוא לתבוע כיום פיצויים עבור כל הפליטים היהודים מארצות ערב? האומנם יזכו אותם יהודים לקבל בחזרה את אדמותיהם ואת רכושם?

תביעותיהם של יהודי המזרח אינן מייצגות אינטרסים פרטיים וצרים בלבד; אלה הן תביעותיו של העם היהודי כולו, המיוצג על ידי מדינת ישראל. במשא ומתן המתנהל עם מדינות ערב וכן בפורומים בינלאומיים יש לפתוח את החשבון כולו ולהניח על שולחן הדיונים גם את הנראטיב היהודי, הכולל את עקירתם של יהודים מארצות ערב.

גופים שונים הפועלים למען השבת הרכוש היהודי עתרו לאורך השנים לבג"ץ

בניסיון לאלץ את המדינה לקדם פתרון בנושא. ניסיונות אלה העלו חרס, כיוון שבג"ץ טען תמיד כי מדובר בסוגיה של מדיניות חוץ וכי אין הוא יכול להתערב בה ולכפות על מדינת ישראל דרך פעולה כזו או אחרת.

לדידנו, המאבק צריך להתנהל כיום לא בבג"ץ, כי אם בבית הדין הבינלאומי בהאג. המדינה היהודית עצמה – ולא ארגונים עדתיים למיניהם – צריכה לנהל את המאבק הזה. למדינת ישראל עומדת הזכות לייצג את יהודי ארצות האיסלאם, כיוון שרובם המכריע מצאו בה את ביתם. הפלסטינים חוזרים וטוענים כי גורשו מבתיהם, והם תובעים בקול תרועה רמה את "זכות השיבה". אולי בעניין זה עלינו ללמוד דווקא ממדינות ערב, שממשלותיהן איתנות בתביעתן העיקשת להחזיר את הפליטים הפלסטינים לבתיהם. עלינו להזכיר לעולם כולו מה עוללו מדינות ערב ליהודיהן ולדרוש פיצוי על סבלם ועל רכושם. התביעה הזו היא תביעה לאומית.

אנו קוראים להקמתה של קרן בינלאומית לפיצויים של הפליטים היהודים מארצות ערב בגין גזילת רכושם ואדמותיהם, וכן לפיצויה של מדינת ישראל על קליטתם ויישובם. מפתח ביתנו בבגדאד נותר על גג הבית ותובע את פירעונו.

הרצל ובמפור חקק
ירושלים